

Title	キリーロフの自由とドストエフスキイの立場
Author(s)	武藤, 洋二
Citation	大阪外国語大学学報. 47 p.29-p.42
Issue Date	1980-03-01
oaire:version	VoR
URL	https://hdl.handle.net/11094/80774
rights	
Note	

Osaka University Knowledge Archive : OUKA

<https://ir.library.osaka-u.ac.jp/>

Osaka University

キリーロフの自由とドストエフスキイの立場

武 藤 洋 二

СВОБОДА КИРИЛЛОВА И ПОЗИЦИЯ ДОСТОЕВСКОГО

МУТО Ёдзи

Содержание

- 1 Свобода Кириллова
 - 2 Ипполит и природа
 - 3 Достоевский и “Мертвый Христос”
 - 4 Две концепции свободы
- Заклучение

『地下室の手記』は、自己意識がいかに自由をうばっていくかを、示した。⁽¹⁾ 地下生活者は、意識を武器にして他者の上に立ち、自由になろうとすればするほど、自分自身が意識の囚人になっていった。

地下生活者は、宇宙をも相手にする。彼は、世間の人間が自分の意志では変えることのできない自然法則を、どうしようもないものとして受け入れることによって、認識活動をやめてしまうことに憤慨する。宇宙や自然の法則が、自然科学の法則という形で示されると、彼らは、それを「石の壁」だと考え、その先へは決して進まない。彼らは、「石の壁」のむこうにある世界へ入ろうとしない。

地下生活者は、宇宙や自然が人間の意識を相手にせず、君臨していることが気に入らない。また、彼は、それを「石の壁」にしている世間の連中の態度もがまんできない。

意識によって、自己をすべての他者から区別し、身がまえている地下生活者にとって、 $2 \cdot 2$ が 4 で代表される宇宙と自然の法則は敵である。彼は、 $2 \cdot 2$ が 4 を否定しない、また、できない。しかし、 $2 \cdot 2$ が 5 も味があると彼はいう。 $2 \cdot 2$ が 4 によって、人間が割りきられたら、ことだ、と彼は心配する。 $2 \cdot 2$ が 4 の物さしをあてたら、もう人間について最終結論がでた、などという「石の壁」にかこまれた世界を、かきまわしてやらなければならない。人間は、 $2 \cdot 2$ が 5 の領域をかかえているのだと、地下生活者は主張する。

宇宙や自然の法則性に、個の自由が解消されてしまうことに対する地下生活者の不満は、『白

痴』(1868年)のイッポリトと、『悪霊』(1872年)のキリーロフにひきつがれる。

1

『悪霊』の登場人物キリーロフは、死を起点にして、宇宙と自分との関係を次のように考える。彼によれば、人間は、死の恐怖のもとにある。大きな岩が頭上にぶらさがっているとき、人間は、まだ痛くはないが、恐怖を感じる。人間は、大岩の下で、痛いだろうと恐怖する。「神は、死の恐怖の痛みである。」⁽²⁾もし人間が、この痛みと恐怖にうちかてば、その人間は、神になれる。死がこわくなくなり、死と生が等価になれば、その人間は、自分の上にのしかかっている死の重圧から解放される。そのとき、彼は、自由になる。「生きようが死のうが同じことになるとき、すべての自由がある。」⁽³⁾

したがって、大岩への恐怖を克服できれば、たとえ、自分の上にそれがぶらさがっていても、本人は、大岩から解放されている。

ところが、大岩(死)の存在が平気だ(わたしは自由だ)ということを証明するためには、自分で大岩を自分の頭上へ落とさなければならない。宇宙法則、自然法則が自分の上に大岩を落とす前に、やらなければならない。

「肝心の自由をほしいものはだれでも、自分をあえて殺さなければならない。」⁽⁴⁾

「自分をあえて殺すものは、神である。」⁽⁵⁾

恐怖しているものは、自由でない。死の恐怖によってつくられた神を信じなければならない状態におかれている人間は、自由でない。人間は、宇宙の、自然の法則によって、自由でない。この自由でない状態のなかで人間は、神をつくりだす。神は、人間の非自由の産物である。したがって、人間がこの存在の条件を骨ぬきにすれば、神は宙にうき、必要がなくなる。そのとき、自由が手に入る。キリーロフは、こう考える。

キリーロフは、神と自由との関係を次のように図式化する。

「もし神がいるなら、神の意のままだ。」⁽⁶⁾

「もし神がいないなら、わたしの意のままだ。」⁽⁷⁾

人間は「生きるために」つくりだした神に従うから、神は命令者であり、自分の上に君臨する。神を追いだすことによって、人間は自分が自分の主人になれる。神を追いだせば、人間は、「我意」⁽⁸⁾を得ることができる、とキリーロフはいう。

この「我意」の極み、つまり、自分が自分の意志で行うことの最大値は、自分で自分を殺すことだと、キリーロフは考えたのである。

自分ですべてをなしうる自由をもつ人間のことを、彼は、人神とよぶ。人神は、この自由をえるために、自分の中に居た神の空席にすわった人間のことである。死の恐怖を克服することによって、他のすべての面でも自由になろうとする人間である。自分が自分の主人になり、宇宙と一人で対等にむかいあおうとする人間である。人神は、邪魔者である神を追いはらい、自分に「す

べてが許されている」人間のことである。

人神であることを証明するためには、「すべてが許されている」ことを示さなければならない。これが、キリーロフの主張する自殺である。自分に死の恐怖がないから、自殺できるとすれば、そのとき、「死の恐怖の痛み」としての神は否定される。自殺は、したがって、神の否定の儀式である。同時に、人神になる儀式である。

生の絶対的な基ばんを求め、自己の完全な自由を得ようとして、人神を志向することによって、キリーロフはたえず死を考えなければならない。

人神は死神である。

2

生まれることも死ぬことも、自分の意志とは無関係に一方的に決定される。これが、自然法則（宇宙）によって人間に与えられた条件である。キリーロフは、ここに非自由を見た。彼は、死を自分の意志で決めることによって、宇宙にたいして自由意志を行使しようとした。彼の自由論は死から出発して死におわる。

彼は、生と死が自由にならない状況のなかで人間がつくりあげた神を否定することによって、人神という“自由な”人間になろうとした。これは、今までドストエフスキが追求してきた自己の絶対化の試みの一つである。自己の絶対化は、キリーロフの番になると、宇宙との対決に行きついたのである。

この試みは、『白痴』のイッポリトによって、すでにおこなわれている。

イッポリトは、自然法則（宇宙）と人間との関係を、キリストの死体を材料にして考える。ハンス・ホルバインは、十字架からおろされたばかりのキリストの死体をえがいた。キリストは、打たれながら十字架をせおってゴルゴダの丘にむかい、イッポリトの計算では、六時間ほど十字架にはりつけられていた。十字架につるされる前にすでに、つかれきっている上に、棘の冠をかぶせられ、手と足を針づけにされたまま、十字架の上にさらされ、殺された人間の死体は、とうぜん、苦しみのためにみにくくゆがんでいるはずである。ホルバインは、その当然の姿をえがいた。その死体には、神的なものはない。「自然があるだけ」である。自然法則の結果があるだけである。キリストは特別な存在であるはずだが、その死体には、いかなる特殊性もない。それは、拷問中に死んだ人間の死体のように醜い。

イッポリトは、ハンス・ホルバインのえがいたキリストの死体に、自然の力を見る。

「キリストの体は、したがって十字架上で自然法則に完全に従ったのだ。」⁽⁹⁾ キリストは、自然法則の餌食にすぎない。イッポリトによれば、キリストすらも犠牲になる自然の力は、「万物が従う、暗い、あつかましい、無意味なほど永遠の力」⁽¹⁰⁾ である。ホルバインは、この力の爪跡をえがいたのである。イッポリトにとって、自然は、「巨大な、とりつくしまのない、啞の獣」⁽¹¹⁾ であり、「最新式の巨大な機械」⁽¹²⁾ であり、「巨大でぞっとするような袋グモである」。⁽¹³⁾ この獣、

機械、袋グモは、すべての人間をのみこんだように、キリストをのみこんだのである。

イッポリトは、人間と自然とを、喰うものと喰われるものとの一方的な敵対関係でとらえる。彼は、この関係を、自分だけでも断ちきりたいと思う。だから、彼は、自然という怪獣に喰われる前に、自分の命を断とうとする。自然が自分の命をうばう前に、自分で自分の命をとるのである。彼は、自然に対して、自殺という自由を行使することによって、「反逆」するつもりである。イッポリトの立場は、次のことばに集約される。

「もしわたしが生まれなくてすむ力をもっていたら、わたしは、おそらく、こんな人をばかにしたような条件での生存をこたわただろう。しかし、わたしはまだ死ぬ力をもっている。」⁽¹⁴⁾

この世への登場も退場も自分の意志でおこなわれないという条件で人間は、この世に生存している。イッポリトは、これを「人をばかにしたような条件」だという。彼は、肺病ですぐ死ぬことが分っているが、自殺の決心をする。なぜなら、死ではなくて、自然に対する面あてとして、自分の意志を示すことが目的だからである。

イッポリトのこの立場は、キリーロフによって受けつがれた。彼もまた、キリストをひきあいにだして、自然の力を説明する。彼によれば、キリストは天国もつくれず、復活もできなかった。キリストには約束を守る力がなかった。キリストは、自然法則下の人間にすぎなかったのである。だから、キリストは、神に代る人間ではない。神人ではない。自然法則の前では、キリストはキリーロフと同じである。だからキリストは、「肝心の自由」を望むキリーロフの役にたたない。キリストは、この自由をかくとくする助けにならない。

このように考えるキリーロフは、ドストエフスキとは逆に、キリストをはずして、宇宙、自然、神と、したがって、死と、一人でじかにむきあうことになったのである。

3

キリストのみにくい死体は、キリーロフを失望させるが、ドストエフスキは、そこによりどころを見いだす。

ドストエフスキとキリーロフは、全く異った結論にいきつくが、ドストエフスキはキリーロフに自分の懷疑を植えた。

キリーロフは、神について、次のような立場にたつ。

- ①神は不可欠である、だから居なければならない。
- ②しかし神は居ないし、居るはずがない。
- ③このような二つの考えをもっている人間は生きられない。

この立場、この「二つの考え」の共存は、ドストエフスキの懷疑の元である。これは彼を一生苦しめた立場である。

ドストエフスキによれば、神が居なければ、「すべてが許される」。神がいなければ、人間は自分ですべてを決定し、行うことができる。人間は、また、自分に「すべてが許される」条件づ

くりをする。ラスコーリニコフもイヴェン・カラマゾフも、この仕事に夢中になった。「すべてが許される」という理論的確信を自分で自分にもたせることに成功したとき、あるいはそのように錯覚したとき、斧がふりおろされる。この条件づくりにいそしんでいる人間の前に立ちはだかる者としての神が必要である、とドストエフスキは考える。人間は、斧にまで行きつく。だから、「神は不可欠である」。彼は、自己の絶対化、排他的自由のかくとかの歯どめとして、神を必要だと主張した。ドストエフスキにおける神は、基本的には、彼の人間観の問題である。

神が存在しているかどうかは、彼には分らない。彼は存在に懷疑をいだきつづけたからこそ、神は一生わたしを苦しめたと云わざるをえなかった。

しかし、もし存在しないならば、個人の絶対的自由がぶつかり合う斧の社会になってしまう。斧をたたきおとす絶対者がいなければならない。存在すべきなのに、存在しているかどうか分らないという「二つの考え」の持主であるドストエフスキは、キリーロフがしりぞけたもののなかに、自分の拠点をみいだした。

イエス・キリストは、神人ということになっている。神人は、肉体をもった神、人間の姿をかりた神である。神人が、神的要素と人間的要素との統一だとすれば、神への懷疑になやむドストエフスキが、神人にむかうとき、その人間的要素に注目するのは当然である。そこにある人間的なものは、神的なものの器だから、単なる人間ではない。神人を人間にひきよせて考えた場合、神にもっとも近い人間ということになる。それは、人間である。しかし、人間のもっている危険性、たとえば、自己を排他的に主張していく傾向はない。だから、それは特殊な人間である。この特殊性を、地上的論理で説明すれば、そのような存在は人類にたった一人だけである、という唯一性になる。神に近いということの地上的表現は、唯一性である。

唯一者は、人間であるという点でわれわれと共通するが、唯一である、という点でわれわれと区別される。神性を唯一性におきかえると、つまり、神人を唯一者にすると、唯一者は、人間一般に入ってしまう、唯一の存在だという点で他と区別されるだけになる。したがって、人間の衣をきた神ではなくて、唯一のというただしがきをつけた人間になる。このさい、唯一性は、神的なものへのあこがれ、必要性をくみとることができる。したがって、唯一性は、神への通路になる。

ドストエフスキは、この唯一者、ただ一人の人間としてのイエス・キリストに拠り所を求める。⁽¹⁵⁾ 唯一者は、神ではないから、存在するかしないかという懷疑から解放される。

こうして、イエス・キリストは、懷疑の対象である神とはちがって、しっかりした根をもった存在として、「けがれののない唯一の人間」として、理想的人間として、ドストエフスキの世界で重要な役目をすることになる。

キリストを原型にする『白痴』のムイシキンは、「とても美しい人間」として人びとの中へ入っていくだけであり、いかなる神的な力も発揮しない。だから、彼は、誰れも救うことができず、自分もまた廃人になってしまうのである。完全な白痴として、いわば、生きたしかばねになった

ムイシキン＝キリストには、神的なものは見られない。それは、どうしようもない無力な生きたしかばねにすぎない。(16)

ホルバインの絵「死んだキリスト」を、ドストエフスキイはバーゼルで実際に見た。彼は、てんかんをおこすのではないかとおもわれるような強烈な印象をうけた。彼は、この絵をみたら「信仰をなくしてしまう人もいるだろう」とムイシキンに語らせている。

ありがたみのない無残な一つの死体は、後光をもった神人への信仰を失わせるかもしれない。人間の生理むきだしの、あたりまえすぎる死体は、教会のキリスト像を信仰していた人間を困らせるだろう。

しかし、この死体は、ドストエフスキイにとって救いではなかっただろうか。他人の苦しみをせおい、苦しんだ人間の死体は、とうぜんあのようなになるはずである。そこには、懐疑の対象になる超自然的なものは全くない。死体ぜんぶが信じられる。死体のみにくさが他人の苦しみをひきうけた結果だとすれば、このみにくさは美である。死体のみにくさは、キリストが「美しい人間」であることを証明している。死体のみにくさが、他人のために自分の血を流すことのできた「けがれの無い唯一の人間」の美しさを象徴しているとしたら、神的な美しさのないこの死体をその信仰の対象になる。

ドストエフスキイは、「死んだキリスト」にたいして、このような立場をとったのではないか、と思う。(17) こうだとしたら、ホルバインの「キリストの死体」は、ドストエフスキイのキリスト観の図解になる。ドストエフスキイは、自分が「不信と懐疑」のなかで形づくっていたキリスト観を一枚の絵に見いだして、強烈な感動を経験したのだと思われる。ドストエフスキイは、ホルバインの絵のなかで自分のキリストと出会ったのである。

したがって、彼にとっては、信仰がなくなるどころか、自分のキリストへの信仰が強まるばかりである。

ムイシキンの生きたしかばねは、ホルバインのキリストのしかばねと重なる。キリストから生まれた「美しい人間」ムイシキンは、美のしかばねとして、よこたわる。ここに、ホルバインのリアリズムがある。ここには、神人ではなく、「唯一の人間」がいる。

死体の無力さは、キリーロフには、意味がない。宇宙とじかに向きあうキリーロフには、キリストは自然法則の犠牲者にすぎない。常人にすぎない唯一者キリストは、彼の役にたたない。

ピョートル・ヴェルホーヴェンスキイは、キリーロフがキリストを「万一のために」信じているのではないかとときく。しかし、キリストは、宇宙の中で絶対的な自由を得ようとするキリーロフにとっては、万一の用意にもならない。キリーロフは、キリストをすら餌食にする「宇宙法則そのもの」が「悪魔の軽喜劇」(18)だと結論する。死体になってなげだされたキリストに「悪魔の軽喜劇」への出番がないのは、当然である。

キリーロフは、だから死を武器にして単独で「悪魔の軽喜劇」に挑戦する。

キリーロフは、宇宙的に匹敵する。一方、ドストエフスキイは、どの問題においても、唯一

者の同伴者である。

唯一者をとるドストエフスキの立場に、一つ大きな問題がある。人間的な人間としてのキリストは、真理と一致しないことがあるかもしれない。もし、キリストが神々しい神人であれば、真理はいつも、その神性の中にあることになる。ところが、キリストを人間界へひきとってしまおうと、彼は、誤ちをおかすことがあるかもしれない。ここで、真理かキリストか、という二者択一がうまれる。ドストエフスキは、これに対して、キリストの方をとる、と、『悪霊』を書く15年以上前にすでに云っている。⁽¹⁹⁾ 彼は、この発言を『悪霊』の中へとりいれている。

「もしも、キリストが真理の外にあることが数学的に証明されたら、あなたは、真理よりも、キリストと一緒にとどまる方がいい、ということに同意しますか。」⁽²⁰⁾

作者ドストエフスキは、真理よりもキリストをとった。唯一者キリストを拠点にする人間にとって、とうぜんの選択であった。

「不信と懷疑の子」だと自から名のるドストエフスキは、神の存在を決めかねたまま、「美しい人間」としての自家製のキリストに拠点をみいだしたのである。より正確に言えば、拠点をつくったのである。キリストは、ドストエフスキの創った作中人物なのである。

こうして、キリーロフと作者ドストエフスキは、キリストの死体から、全くちがった結論をひきだしたのである。キリーロフは、その死体に、宇宙法則の犠牲だけを見、ドストエフスキは人間の行為をみた。ドストエフスキは、その人間の営みに密着することによって、「懷疑のるつぼ」の中に居ながらも、たしかな足場をもったのである。

イヴェン・カラマゾフによってさらに強力になった人神に対して、その「すべてが許される」自由に対して、ドストエフスキは、唯一者キリストをさしむけるのである。

4

自然法則（宇宙）と個人とのキリーロフ的關係は、東洋の伝統的な考え方と全くちがう。自由を得る東洋の方法を見ると、その対極としてのキリーロフ的自由が、うかびあがる。⁽²¹⁾

まず、日本語の自由という言葉について、確認しておくことがある。鈴木大拙は、自由が仏教用語であると云ってから、こう説明している。

「この自由ということは、自分から出てくるということである。西洋のリバティとか、フリーダムという言葉は、圧迫から離れるというような意味で、そこに消極性をもっておる。多くの人には知らずにおるだろうが、自由という言葉は、圧迫性から解放されるという意味の自由ではなくして、おのずからそのものがそのものであるという、それをさして自由というのです。そこに内面性があって、圧迫から離れるということではなくして、積極性で、自然にそのものになる。柳は緑、花は紅、松は松、竹は竹ということになる。その自然性というものを含めて、自由ということが出てくる。」⁽²²⁾

日本語の自由は、自分が自分であること、自己意識によって自分を排他的に主張することでは

なくて、自然のままにありのままに自分を保っていることである。

自己意識の働きは、自由をさまたげることになる。鈴木大拙は、臨済義玄の「随处に主となれば、立処みな真なり」という言葉をひいて、次のようにいう。

「人間を否定して始めて人間になる。そこが『随处に主となる』ということだと思う。だから人間が人間を否定する。自分をなくするということにはじめて、『随处に主となる』ということがいえる。わがまま放題をやるのが、「主となる」ということのように考えられますが、わがまま放題にするということは、かえって自分が主にならないで、実は何かの枠に、はめられる、我というものの奴隷になっておるのです。」⁽²³⁾

ここでは、キリーロフ的な「我意」は、自由のさまたげとしてしりぞけられる。「我意」は、自由をうばう。あるがままの自分という状態は、宇宙に対して張り合うことのない、自然な関係を意味する。それは、自然法則との調和であり合一である。

宇宙との合一によって自由になろうとするのは、東洋思想の共通点だと思われる。東洋思想の源の一つである古ウパニシャッドは、くりかえし、ただひたすら個と宇宙との合一をといている。

古ウパニシャッドは、生は苦だとみなす。この苦は、死ぬことによって、終らない。なぜなら、人間は再び生まれかわり、生の苦をくりかえすからである。この生のくりかえしを輪廻とよぶ。輪廻は、苦のつらなりだから、これからの解放が、人間の目的になる。人間の「肝心の自由」が、輪廻との関係できまることになる。

キリーロフとは逆に、バラモンたちは、輪廻というおそろしい宇宙条件から解放されるために、宇宙との合一へむかった。彼らは、宇宙と個との一体性を認識するように説いた。彼らは、大宇宙に対して人間は小宇宙であり、人間の機能や器官が宇宙の現象に対応（たとえば、目は太陽に、口は火に、鼻は風に）しており、両者は一体だ、とみなした。宇宙の最高原理はブラフマン（梵）とよばれ、個我はアートマンとよばれた。両者は一つであり、それぞれの要素は対応しあっていることを梵我一如という。

辻直四郎氏は次のようにかいている。

「個人の本体（個人我）をそのまま宇宙の本体（宇宙我）と同一視することは唐突に見えるが、古くから個人の生活機能と自然界の現象との相応が認められた。たとえば、眼は太陽に、氣息は風に対応する。この論理を徹底させれば、各個人は小宇宙であり、大宇宙の模型である。個人の本体はことごとく同一であり、大宇宙の本体と本質的に一致しなければならない。ここに個人の本体は宇宙の本体に高められ、いわゆる梵我一如の教義が成立した。」⁽²⁴⁾

宇宙と自分との合体を知ったとき、人間は、自由になる。ウパニシャッドによれば、「森羅万象は即ち梵である」、アートマンは心臓内にある、「このわが心臓内のアートマンが即ちこれ梵である。『此の世を去って後必ずやこれと合一しよう』との意志をもつものには何等の不安がない」。⁽²⁵⁾

宇宙と自分との合体によって、自由になるとウパニシャッドは主張する。梵我一如を理解するものは、苦のつらなりである輪廻から解放される、解脱するのである。

「ウパニシャッドの基本をなす教義を一言に要約すれば、大宇宙(自然界)の本体と小宇宙(個人)の本体とは同一であり、この真理を悟って生死の繋縛から離れて解脱するにある。」⁽²⁶⁾

ここには、宇宙に合流しているのだ、という心境になることによって、生死の不安からぬげだし、自由になろうとする試みがある。輪廻という宇宙法則について、梵(宇宙の最高原理)にその責任を問おうとしたり、反逆しようとする試みはない。したがって、「我意」はでてこない。我は梵と同じ高みにおかれているからである。人間の創造者としての神は予定されていないので、キリーロフ的な反逆はありえない。

シャカもまた、人間の一生を苦のつらなりだと考えた。彼によれば、生まれてくると自体が苦である。と同時に、苦である生が断たれる死も、また、苦である。生と死の苦しみの間に老と病という苦がある。人生は、この四つの苦で構成されている。この四苦にさらに、人生において人間が経験する三つのこと、憎いものに会うこと、愛するものと別れること、欲しいものが手に入らないこと、という苦が加わる。そして、人間の存在に関係するあらゆるものは、苦である、というまとめの苦があって、四つの苦になる。つまり最初の生老病死の基本的な四苦に、あとの四苦を加えて八苦になる。シャカによれば、人間は四苦八苦のなかで生きる。四苦八苦することが、人間の宿命である。

四苦八苦が、人間の生存条件だとすれば、これこそ、イッポリトのいう「人をばかにしたような条件」である。これこそ、拒否しなければならない生存条件である。

しかし、シャカは、生存を苦でぬりつぶしながら、自殺をとかない。それどころか、彼は、官能の欲望、生存の欲望とならんで、生存を断つ欲望を三大欲望とよび、この欲望をすてることによって、輪廻から解放される条件をつくるように説いたのである。彼は、欲望をすて、欲望にとらわれず、苦の現世に執着しないことによって、自由になろうとした。

原始仏教は自分に執着しないことに自由をみた。

渡辺照宏氏は、こう書いている。

「彼ら(シャカの弟子たち——引用者)はまた自他の身と心とを如実に観察することによって、ふつうに自我と考えられているものはさまざまな要素〔五蘊〕の組合せにすぎないから無常であると認識した。自我とよばれるものは、無常なるが故に苦悩を引きおこし、主体性のなきもの〔無我〕であり、かつまた、執着するに値しない不浄なるものであると認識した。この認識を確かめるために、あえて死体の腐爛を実地に観察したり、その状態の変化を想い浮かべたりした。」⁽²⁷⁾

シャカによれば、「一切皆苦」のなかで、人間は、だれにもたよれない。自分をすてて神に帰依せよ、とはシャカは云わなかった。苦のなかに人間をとらえながら、シャカは、救済者としての神を連れてこない。彼は、ただ自分をよりどころにして生きることを説いた。ここにイエス・キリストとは全く異った主張がある。

シャカは、縁起説をうちたて、人間の存在に関するすべてのことは、原因があり条件があって起こると考え、すべてを支配し、手配してしまう絶対者神の存在を認めなかった。彼によれば、

人間をはじめとして、すべては有限であり、したがって、無常である。絶対不変なものは存在しない。すべては、移り変る。人間にも我という不変不動のものがあるわけではない。したがって、自分の中には、執着する対象も、ましてや、絶対化できるものなど、存在しない。したがって、人間は、存在しない絶対者にたよらず、同時に自分を絶対化せず、自分をもふくめて何物にも執着せず、自由に生きなければならない。

シャカは、自主的に、主体的に生きることをといた。

増谷文雄氏は、シャカの死の直前の説法に関連して、その自主性の主張を強調している。

『(中略) まことにアーナンダよ、今に於ても、またわれ死して後においても、自らを燈明とし、自らを依処として、他人を依処とせず、法を燈明とし、法を依処として、他を依処とすることなくして、修行せんと欲するものこそ、アーナンダよ、かかる者こそ、わが比丘たちの中にいて最高処にあるのである』

この説法を、わたしども後世の仏教者は、『自燈明、法燈明』の垂訓とよび、あるいは、『自帰依、法帰依』の教えとして、如来の幾千百の説法の中においてももっとも重要な、もっとも基本的な説法の一つとして尊重する。なんとなれば、これは、この師の教えのこした道をゆかんとするものの根本的な態度を、もっとも明確に、もっとも簡勁に説き教えているからである。もしわたしどもが、なんじは仏教者として何を依りどころとするかと問われるならば、わたしどもは断乎として『おのれこそおのれの主である。おのれこそおのれの依処である』と答えねばならぬ。それを今日のことばをもって云わば、仏教は無神論であるということもできる。われらにとって、依るべきものは自己のほかになく、仰ぐべきものは法のほかにはない。われらの膝は神のまえにもかかめられるべきではなく、われらの舌は他の何びとをも『われらの主』として讃めたうべきではない。『法句経』の一句はそのことを、

『おのれこそおのれの主である。他にいかなる主があらうか。自己のよく調べせられたる時、人はまことに得がたい主を得るのである』

とも述べている。そしてこの自主自信の道の精神を、いま師はその入滅を前にして、もっとも簡勁明確な垂訓としてのこしたのである。』⁽²⁸⁾

シャカは、苦の海にいる人間を絶対者へ神へあずけることを主張せず、自分を欲望から解放し、宇宙と自分との関係を認識し、世界における自分の位置を知り、安らかな自由な心境へ自分で入っていくことをすすめた。それは、「自主的で自由な倫理的自我を確立すること」⁽²⁹⁾であった。

キリーロフは、神と神人をもつキリスト教的世界像のなかで反逆している。ところが、シャカには、神、神人、我という道具だてがない。自由をうばう絶対者はいない。シャカも神人ではない。だから、神にたいする反逆はありえない。造物主としての神と被造物主としての人間があり、人間は自分のつくり手にたいして不平不満をいうことによって自己を主張するというキリーロフ的關係はありえない。シャカの理想では、自己意識が自分を装甲車にしてしまう自己の絶対化の道とは逆に、自分をしばるものを自分の中から追いだし、自己を解放するのである。そこには宇

宙原理との闘争はない。自らの状態を自由だとする日本語の自由の源がここにある。

キリーロフの立場は人神を夢み、シャカの立場は仏陀を理想とする。仏陀は、宇宙の中に自己を位置づけ、自由を得た人間である。

5

キリーロフは、人神をめざすことによって、神と心中した。

キリーロフの場合、ラスコーリニコフの斧が自己だとすれば、金貨しの老婆は宇宙である。ラスコーリニコフが老婆を殺すことに成功しても、自己を確立することができなかったように、キリーロフの試みは自由をもたらさない。そこにあるのは、知による攻撃的な自己の展開である。それは、単なる知であるために、空転する。宇宙を相手に絶対的自由の試みをめぐらしたキリーロフの脳みそは、弾丸によって、床の上にとび散った。血といっしょに床にへばりついた脳の断片は、キリーロフの非自由の物証である。

自己の絶対的自由の試みは、自分から自由をうばう。

東洋は、宇宙とは帰一するところだと考えた。また、そのように願ってきた。

キリーロフは、自己をたてに身がまえているために、宇宙に故郷を見いだせなかった。彼は、宇宙を自己実現の相手にしたことに夢中になり、人神と名のろうとした。人神とは、絶対化された自己であった。キリーロフの相手は、したがって、宇宙ではなく、自己であった。

カミュの『カリギュラ』は、この点でキリーロフの世界と共通点をもつ。ローマ皇帝カリギュラは、人神としてふるまおうとする。彼は、神と同じことをやり、自由を味わおうとする。この自由とは、神しかできないことを人間である自分が行うことである。不可能なことを行うのである。彼は、単なる人間ではなく、皇帝という特殊な地位にあるため、その権力によって、かなりのことができる。キリーロフは自分の命に手をかけたが、カリギュラは、他人の命を対象にする。カリギュラは、「神々と肩をならべる方法はただ一つ、神々と同じく残酷になることだと悟った」⁽⁹⁰⁾からである。しかし、彼が皇帝権力を使って他人の命をうばいつづけても、彼は自由を実感できない。なぜなら、彼がなにをしようが、彼の前には、彼自身が立ちふさがっているからである。彼は、これを悟り、鏡にうつった自分の姿にイスを投げつけ、鏡の中の分身をこわす。カリギュラを神へ、絶対的自由の持主へとそそのかしていったのは、自己だからである。絶対的自由を要求する自分は、同時に、自分を自由にさせない張本人だからである。

床の上にこたごなにくだけ散った鏡の破片は、床の上にとび散ったキリーロフの脳みその断片である。それは、非自由の元凶のしかばねである。

ドストエフスキイの世界では、宇宙法則に対する個の反抗は、単に世界の成り立ちに対する反抗として展開されるのではなく、個の絶対化、個の意識、個の絶対的自由の欲求の試みとして示される。地下生活者が2・2が4は気にいらないうとき、これは単に宇宙への発言ではなくて、意識の地獄の中での一つの発言であり、彼の意識による自己保存、自己防衛の叫びである。宇宙

は、個の自己主張の極みとして、ひっぱりだされる。人間は「広さ」であり、その個の中にあらゆるもの、相反し、矛盾し合うもの一切切をかがえこみ、この矛盾の、この混沌の内的世界が外部の世界に対して、他者にたいして、自己を主張する。この主張のはてに、宇宙のしくみがつかみだされる。

張り合う相手として、自己絶対化の肥料として宇宙が呼びだされるとき、呼んだ本人が、敗北する。それは、宇宙との合一を志向することによって、宇宙における自分の位置をたしかめ、自由を手にしようとする東洋的方法と対極的である。

自分を抹殺するまでに自分をおしだしていく人間にたいして、ドストエフスキイは、すでにのべたように、「けがれのない唯一の人間」イエス・キリストをひかえさせている。この唯一者は、大いなる肯定の象徴として存在する。

キリーロフにも、その影がさしている。彼は、クモが壁をはっているのをみて、「クモがはっていることにクモに感謝する」⁽⁸¹⁾という。一匹のクモは、このさい、万物、生きとし生けるものの代表である。一匹のクモがはっている——生命がそこにある——ことにたいする感謝は、キリーロフの自殺が、生への嫌悪絶望とは全く別の問題であることをあらためて示している。キリーロフは、一枚の葉のすばらしさをたたえ、一匹のクモが生命をもっていることに感動し、自分をふくめて万人は良いのだと気づく。彼は、生命あるものの肯定の上にたちながら、自殺したのである。これは、彼の思想が、彼の自由の試みが、地下生活者のいう「書物的」なものであることを示している。キリーロフの人神は、ラスコーリニコフ、アルカージイ・ドルゴルウキイ、イヴァン・カラマゾフたちの思想と試行の一つである。キリーロフの人神の概念は、イヴァンによって受けつがれることになる。

注

- 1) 地下生活者の意識の働きについては、著者の論文『地下生活者の方法——ドストエフスキイにおける分裂の問題——』（『大阪外国語大学学報 文学編』、第44号、1979年）を参照。ただし、この論文で地下生活者と水晶宮建設の問題にふれた部分（第1章、第2章）には、訂正したい点がある。地下生活者は、水晶宮型の未来社会を全面的に否定しており、一般的にいて、彼は、地下室のなかでは理想社会の建設のための「レンガ運び」をしていないことにひけめを感じなくなっている。

このひけめは、理想社会の建設が、「美と崇高」の行為の一部として位置づけられるかぎり、存在する。この点については、あらためて、書くつもりである。

- 2) Ф. М. Достоевский, Полное собрание сочинений, т. 10. „Наука”, Ленинград, 1974, стр. 94.

ドストエフスキイからの引用は、以下、この全集の巻数とページ数のみを示す。

- 3) 10-93

- 4) 10-94

- 5) 同 上

- 6) 10-470

- 7) 同 上

- 8) своеволие

- 9) 8-339
- 10) 同 上
- 11) 同 上
- 12) 同 上
- 13) 8-340
- 14) 8-344
- 15) 仏教の考え方からすれば、これは馬鹿げたものである。たとえば、
「趙州禪師にある僧がたずねました。
『ただ釈尊お一人だけがわれわれ人類の大恩教主である（主はイエス・キリスト唯一人である）という
のはどうですか？』
趙州は言下に答えます。
『そんなのは悪魔の言葉だ』（趙州禪師語録）。」
秋月龍珉『鈴木大拙の言葉と思想』講談社現代新書 昭和53年 63ページ
- 16) この点については、著者の論文『ドストエフスキとムイシキン』（『大阪外国語大学学報 文学篇』第
41号 1978年）を参照。
- 17) 一般には、このように解釈されていない。一例をあげる。
「これ（自然がキリストをのみこんだこと——引用者）が眼をそむけることのできない現実であるなら
ば、世界には神もなければ正義もなく、ヒューマンイズムの成立する余地など微塵もない。これがドストエ
フスキのこの絵（ホルバインの絵——引用者）で得たショックだったのである。そして、ホルバインの写
真的なキリストの死骸の描写は近代科学の死の見方と一つになって、かれの絶望を決定的なものとした。」
久山康『「墓の中のキリスト」をみる』朝日新聞 1973年10月2日
- 18) 10-471
- 19) 1854年2月下旬の Н. Д. Фонвизина への手紙
- 20) 10-198
- 21) クレイマンは、ユーリイ・ロットマンの次のことばを拠点にして、ドストエフスキとルネッサンスの思
想とを比較している。
чем более далекие варианты одних и тех же структурных функций мы будем рассматривать,
тем легче определятся инвариантные——типологические——закономерности. Следова-
тельно, при сопоставлении далеких /хронологически и этнически/ литературных явлений ти-
пологические черты будут более обнажены, чем при сопоставлении близких.
Лотман Ю. М. О типологическом изучении литературы. В кн.: Проблемы типологии русского
реализма. М., 1969, с. 126
クレイマンは、ドストエフスキにおける宇宙と人間との関係を、「遠くはなれた文学的現象」どうしの
比較によって解明するために、ルネッサンスをもちだした（Р. Я. Клейман. Вселенная и человек в
художественном мире Достоевского. В кн.: Достоевский. Материалы и исследования. т. 3,
“Наука”, Ленинград, 1978）。目的は少しちがうが、ロットマンがいう意味での「遠い」ものとして、
ドストエフスキに対しては、東洋思想を比較の対照にするのが極めて有意義だとおもわれる。この点に
ついては独立した論文であつかう予定である。本論文では、キリーロフの立場を、その対極の立場との比
較によってうきばりにするために、東洋思想の一端をもってきた。
- 22) 鈴木大拙『東洋の心』春秋社 昭和51年 54ページ
- 23) 同上 6～7 ページ
- 24) 辻直四郎『インド文明の曙——ヴェーダとウパニシャッド——』岩波新書 1978年 162ページ
- 25) 『ウパニシャッド』佐保田鶴治訳 平河出版社 昭和54年 21ページ

- 26) 『インド文明の曙』 160ページ
- 27) 渡辺照宏『仏教 第二版』岩波新書 1978年 174ページ
- 28) 増谷文雄『仏陀——その生涯と思想——』角川選書 昭和54年 287～289ページ
- 29) 岩崎允胤『解脱の思想と人間的自由』(『唯物論』第10号 1978年 汐文社 98ページ)
- 30) 『カミュ全集』第3巻 新潮社 1972年 49ページ
- 31) 10-189